اللغة/ الوجود/ القرآن: دراسة في الفكر الصوفي

نصر حامد ابو زيد

١- مقدمة:

تمثل التجربة الصوفية في جوهرها محاولة لتجاوز حدود التجربة الدينية العادية، تلك التي تقنع بالعادي والمألوف من مظاهر التصديق والإيمان، وتقتصر على مجرد الوفاء بالتكاليف الشرعية والامتناع عن المحرمات الدينية، أو ما يسمى الوفاء بمتطلبات الشريعة والوقوف عند حدودها ورسومها، يطمح الصوفي إلى تجاوز حدود «الإيمان» للدخول في تخوم «الإحسان»، الذي شرحه «جبريل»؛ للنبي (صلى الله عليه وسلم) حين ظهر له في صورة أعرابي، وأجاب على اسئلته له في حضور بعض الصحابة، سأله النبي عن «الإيمان» فأجاب: أو تؤمن بالله وملائكته ورسله، وأن تؤمن باليوم الآخر وبالقدر خيره وشره، وحين سأله النبي عن «الإحسان» أجاب جبريل – المتخفي في صورة أعرابي – «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»(١). يسعى الصوفي إلى التواصل تواصلاً مباشراً مع «الحق» سبحانه، ويطمح إلى عبادة «المعاينة» التي أشار إليها جبريل، من هنا نفهم أقوال شهيدة العشق الإلهي «رابعة العدوية» (ت: ١٨٥هـ/ ٨٠١م)، التي ترى في العبادة التي مبناها «الخوف» من العقاب و«الطمع» في الثواب سلوكاً يماثل سلوك عبد السوء، الذي إذا خاف أطاع وإذا أمن عصى، أما عبادتها هي فمبناها على «الحب»، الذي غايته الوصول إلى رضا المحبوب حتى يكشف للمحب الحُجُب التي تحول دونه ودون رؤية وجه المحبوب، فإذا انكشفت الحُجُبُ تحققت الرؤية(٢):

أحبك حبين: حب الهوى   وحبا لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حب الهوى   فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له   فكشفك لي الحُجْبَ حتى أراكا

ويمكن لنا بالمثل أن نفهم ما ورد على لسان «الحسين بن منصور الحلاج» (٣٠٩هـ/٩٢٠م) من شطحات، أساء فهمها وتأويلها فقهاء السلطة فأهدروا دمه، وهي أقوال مبناها العشق الذي تفنى فيه «إنِّيَّة» العاشق في ذات المحبوب، فلا تبقى إلا ذات واحدة:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن رَوْحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته   وإذا أبصرته أبصرتنا(٣)

وتجربة «حيُّ بن يقظان» التي قصّها «أبو بكر ابن طفيل» (ت٥٨١ هجرية/١١٨٥م) في القصة الفلسفية المشهورة تقدم شاهداً فلسفياً على ما يمكن أن ينشأ من تعارض بين التجربة الدينية الصوفية ومثيلتها العادية، فقد تقابل «حيّ» ذات يوم في جزيرته التي نشأ فيها وحيداً – والتي لم يعرف فيها من الأحياء سوى الحيوانات – بكائن يشبهه كل الشبه، هو «أسال» الذي كان قد هجر الجزيرة التي كان يعيش فيها، لأن أهلها أنكروا عليه ما وصل اليه من الحقائق التي انكشفت له في خلوته الصوفية، أثبت لقاء «حيّ» – الذي لم يكن يعرف من الحقائق إلا ما توصل إليه من خلال تجربته العقلية والروحية الخاصة – و«أسال» – الذي انبنت تجربته الصوفية على فهم حقائق الشريعة المنزلة – أن «الحقيقة» تطابق «الشريعة» اذا فهمت هذه الاخيرة فهماً روحياً عميقاً، كما فهمها «أسال». قرر «حيّ» أن يصحب «أسال» إلى الجزيرة التي سبق للأخير أن هجرها خوفاً من اضطهاد أهلها له، وذلك من أجل أن يدعوهم إلى الايمان بالحقائق التي توصلا إليها كلاهما، لكن أهل الجزيرة كادوا أن يبطشوا بـ «أسال» وضيفه «حيّ»؛ فعادا إلى جزيرة «حيّ» من جديد؛ وقد أدرك الأخير الحكمة من تنزيل الشريعة بصيغة تجمع بين «الظاهر» و «الباطن» فليس كل الناس بقادرين على تقبل الحقائق(٤).

٢- اللغة بين «الرمز» و «الاشارة»:

هناك بعدان يفسران الاهتمام الأساسي بقضايا اللغة والدلالة عند المتصوفة، وهما البعدان اللذان نأمل الكشف عنهما في هذه الفقرة. في البعد الأول نتناول قضية التفسير الصوفي، وكيف أفضى إلى تطوير مفهوم للغة مزدوج البنية الدلالية، وفي البعد الثاني نتناول قضية «التعبير» عن التجربة الصوفية، وكيف أفضى إلى تأكيد أهمية «الغموض» لستر المعرفة عمن ليس أهلاً لها، وإذ يبدو أن البعدين متعارضان – ففي حين يكون السعي في البعد الاول موجهاً أساساً إلى شرح الغامض و «إظهار» الباطن، يبدو السعي في

البعد الثاني موجهاً وجهة عكسية – فلعل منشأ الإشكالية يفسر هذا التعارض.

أ–يبدو التعارض الذي سبقت الإشارة اليه بين التجربة الصوفية والتجربة الدينية العادية تعارضاً على مستوى الفهم والتفسير ليس إلا، لكنه مع ذلك أفضى إلى مآس دامية تمثلت فيما حدث من صلب لـ «الحلاج»، ومن قتل لـ «السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش» (٥٨٧هـ/ ١١٩١م) على سبيل المثال. ولم يتوقف هجوم الفقهاء على المتصوفة، إلى حد وصمهم بالردة والكفر، حتى عصرنا هذا(٥)، بسبب هذا التعارض في الفهم والتأويل بين التجربتين الدينيتين من جهة، وبسبب «العنف» المادي واللغوي الذي مارسته التجربة الدينية العادية – والفقهية بصفة خاصة – من جهة اخرى، كان على المتصوفة أن ينتجوا لغتهم الخاصة بهم، والتي يمكن أن تحميهم من بعض هذا العنف، من هنا منشأ اهتمام المتصوفة باللغة؛ فاستعاضوا عن اللغة العادية بلغة الرمز والإشارة؛ سواء في تفسيرهم للقرآن الكريم أو في تعبيراتهم عن مواجدهم وتجاربهم الصوفية ومكاشفاتهم الروحية في أحوالهم ومقاماتهم.

وهنا يميز المتصوفة بين مصطلحي «الإشارة» و «العبارة» حيث الإشارة مجرد إيحاء بالمعنى دون تعيين وتحديد، ومن شأن هذا الإيحاء أن يجعل «المعنى» أفقاً منفتحاً دائماً. أما العبارة فهي تحديد للمعنى يجعله مغلقاً ونهائياً، الأمر الذي يتعارض مع حقيقة الكلام الإلهي الذي تتعدد مستويات الدلالة فيه تعدداً لا نهائياً، هذا التمييز بين مصطلحي «الإشارة» و «العبارة» يتأسس على التمييز الذي يؤكده المتصوفة بين «المعنى الظاهر» للخطاب الإلهي وبين دلالته «الباطنة»؛ إذ «الظاهر» هو ما يدل عليه الخطاب بدلالة اللغة الوضعية في بعدها الإنساني، في حين أن «الباطن هو المستوى الأعمق، مستوى اللغة الإلهية، «المشار إليه» بطريقة لا تنكشف إلا لصاحب التجربة الصوفية، لذلك لا يتجاوز فهم الفقهاء – أهل الظاهر – للخطاب القرآني حدود الدلالة الوضعية للغة في بعدها الإنساني، في حين ينفذ العارفون إلى ما يشير اليه الخطاب الإلهي من معان ودلالات إلهية عميقة (باطنة).

وهكذا يطوِّر المتصوفة مفهوم الكلام الإلهي عند «الأشاعرة» الذين ميّزوا في بنية الخطاب الإلهي بين «الكلام الأزليّ القديم» – أو «الكلام النفسي» – الذي هو صفة الذات الإلهية، وبين «التلاوة» الإنسانية، التي تتصف بالحدوث. يطوّر المتصوفة المفهوم المذكور؛ فيميزون بين البعد الإلهي للغة الخطاب الإلهي وبين بعدها الإنساني(٦). ولا تتجلّى اللغة الإلهية في الخطاب القرآني فقط، ولكنها تتجلى في الوجود كله؛ لأن الوجود كلمات الله المسطورة في «الآفاق»، والقرآن كلمات الله المسطورة في المصحف. وكما أن كلمات الله

الوجودية لا يمكن حصرها ولا تنفد - ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾ - الكهف ١٨ / ١٠٩ - ﴿ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله﴾ - لقمان ٣١ / ٢٧ - فكلمات القرآن المعدودة المحصاة في ذاتها تشير إلى معان ودلالات وجوديه لا تنفد. وهكذا تكون تأويلات المتصوفة للقرآن نابعة من فهمهم لـ «الإشارات» المدلول عليها في العبارات، وذلك لقدرتهم على النفاذ من «ظاهر» اللغة الوضعية إلى «باطن» اللغة الإلهية في بنية الخطاب. أما الفقهاء فيعجزون عن ذلك، بسبب عكوفهم على مستوى التجربة الدينية العادية، واستغراقهم في مستوى الدلالة الوضعية للغة الإنسانية، «ظاهر» الخطاب الالهي.

ومن المهم هنا تأكيد أن المتصوفة لا يتصورون انفصالاً تاماً أو تعارضاً بين «الظاهر والباطن» - أو بين «العبارة والإشارة» - في بنية الخطاب، بل التعارض وهم من أوهام أهل الظاهر والفقهاء، والحقيقة عند المتصوفة أن اللغة الإنسانية في بعدها الدلالي العُرْفي ليست إلا صدى للغة الإلهية، أو «مظهراً» ومجلى من مجاليها. لقد كان من الضروري أن تتنزل لغة الوحي في «ظاهر» اللغة الإلهية؛ أي تتنزل بلغة البشر؛ لأن الوحي نزل هداية للناس كافة. هذا ما أقره «حيّ بن يقظان» بعد تجربته مع أهل جزيرة صديقه «أسال»، كما سبقت الإشارة، وهو نفس ما يقرره «محيي الدين بن عربي» (ت:٦٣٨هـ/١٢٤٨م)(٧). لكن هذه اللغة الإنسانية في بعدها الوضعي العرفي تمثل مستوى المعنى الظاهر، وتشير في نفس الوقت إلى الدلالة الإلهية الباطنة، وهذا ما يفسر لنا إصرار المتصوفة على تأكيد أهمية البعد «الظاهر» - بل وجوهريته - للنفاذ إلى المستوى «الباطن». إن «الظاهر» هو «الرمز» الذي بدونه يستحيل النفاذ إلى المرموز؛ وعلى ذلك فهجوم الفقهاء على تأويلات المتصوفة ناتج عن جهل بنهجهم؛ إذ يتخيلون: «أنهم يرمون بالظواهر فينسبونهم إلى الباطنية، وحاشاهم من ذلك، بل هم القائلون بالطرفين.»(٨)

ومعنى ذلك أن استخدام مصطلح «الإشارة» في التفسير الصوفي للقرآن - كما في «لطائف الإشارات» للقشيري (أبو القاسم بن عبد الكريم بن هوازن، ت: ٤٦٥هـ/١٠٧٢م) - لا يقوم على افتراض تناقض بين «الظاهر» و «الباطن» كما يتوهم الفقهاء، بل يعني استخدام مصطلح دال على البنية الرمزية للقرآن، كما أنه مصطلح يسعى إلى تحاشي هجوم الفقهاء على المتصوفة إن استخدموا مصطلح «تفسير». إن الدلالة المزدوجة لبنية القرآن - دلالته على الوجود من حيث لغته الإلهية، وعلى الشريعة الظاهرة من حيث مواضعات اللغة الإنسانية وأعرافها - تكتسب وحدتها من خلال التجربة الصوفية، التي

هي تجربة وجودية وعرفانية في نفس الوقت. هي تجربة وجودية من حيث أن «معراج» الصوفي ليس إلا رحلة روحية يتخلص فيها تدريجياً من علائقه بعالم «الظواهر» نافذاً إلى «باطنها» الروحي. وإذ يرهف «السمع» لأرواح الموجودات في معراجه يكتسب معارف تتزايد بدرجة رقيه في المعراج. ومع التزايد الكمي في المعرفة يحدث تحول كيفي في قدرته على السماع، حتى يصل إلى فك شفرة بعض أبعاد اللغة الإلهية (كلمات الله الكونية). في هذه الرحلة تنطبع في النفس – نفس الصوفي العارف – شفرة اللغة الوجودية، فيتمكن من النفاذ إلى الآفاق، فيرى «الآيات» في الآفاق كما يراها في نفسه. هذا هو المعنى الذي يفهمه المتصوفة من الآية ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ (فصلت ٤١ / ٥٣)[٩].

ب–البعد الآخر لاهتمام المتصوفة بقضايا اللغة هو بُعْد التعبير عن تجاربهم. فإذا كان منهج التفسير الإشاري نابعاً من تصور ثنائي لبنية الدلالة في الخطاب الإلهي، فإن استخدام الإشارات في تعبيراتهم ينطلق من نفس التصور. والباعث في الحالتين واحد هو محاولة تحاشي التعرض للعنف المادي واللغوي اللذين كانا أخطر أسلحة الفقهاء – ومن ورائهم السلطة السياسية أحياناً – في اضطهاد التصوف. في هذا البُعْد يتخذ المتصوفة من مصطلح «الإشارة» دلالة على نهجهم في «ستر» معارفهم عمن ليسوا أهلاً لها. ورغم ما يبدو من تعارض في توظيف المصطلح، مرة بمعنى «التفسير» والكشف وأخرى بمعنى «الستر» و «الإضمار»، فالحقيقة أن هذا التعارض شكلي خالص. فاللغة الإلهية ذاتها اتخذت منحى الستر في الخطاب القرآني، وهذا المستور هو الذي يحتاج للكشف عنه بفك شفرة «الاشارات». لكن التعبير عن هذا المستور الدللي لو اتخذ منحى الوضوح التام لكان الصوفي يرتكب بذلك خطيئة عظمى؛ تلك هي خطيئة مخالفة الهدف من وراء اكسترا الإلهي. وبعبارة أخرى: إذا قام الصوفي بفك شفرة الخطاب الإلهي يكون قد قضى على «الحكمة» التي اقتضت هذه البنية الدلالية المزدوجة، وهي مناسبة الخطاب الإلهي للمستويات المختلفة من عقول البشر، بوصفه خطاباً موجهاً للناس كافة. ولما كان التعبير عن التجربة الصوفية هو في الحقيقة كشف لمعنى الوجود ومعنى «الخطاب» الإلهي معاً كان استخدام نهج «الستر» بتوظيف الإشارات استخداما منطقياً في الحالتين. وبعبارة أخرى يصبح استخدام منهج «الستر» في لغة الصوفي المعبرة عن تجربته الكشفية تقليداً للنهج الإلهي في خطابه. ومن السهل أن يلاحظ القارئ لأي تفسير من تفاسير المتصوفة أن «الوضوح» ليس هدفاً ولا غاية، بل الهدف والغاية حفز المتلقي على الدخول في المغامرة. يقول أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـــ/ ١١١١م): المشهد هناك لمن يريد أن يراه.

ويقول أيضاً:

فكان ما كان مما لست أذكره
فظُنَّ خيراً ولا تسأل عن الخبر(١٠)

إن الضنَّ بالعلم على غير أهله لم يكن مسلك الصوفية وحدهم، فالفلاسفة أيضاً حرّموا على العامة الاطلاع على كتب «البرهان» خشية أن تفسد عقائدهم. لكن لهذا الحرص على الستر عند المتصوفة بعداً آخر يتمثل في عجز اللغة «العادية» عن الوفاء بحق التعبير عن مواجد الصوفية ومعارفهم. «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»، هكذا يقول «النِّفَّري» (محمد بن عبد الجبار بن الحسن، ت: ٣٦٦هـ/٩٧٧م)، وابن عربي يؤكد أن: «قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات.»(١١) ومع تعدد الأسباب الموجبة لتبني منهج الستر والإشارة، والاقتصار على اللغة الرمزية، يبقى سبب «الحماية» ضد اضطهاد الفقهاء والسلطة السياسية هو العلة المركزية:

«ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم الله أسراره في خلقه، وفهّمهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام. ولما كان الأمر في الوجود والواقع على ما سبق به العلم القديم... عَدَلَ أصحابنا إلى الإشارات، كما عدلت مريم عليها السلام، من أجل أهل الإفك والإلحاد، إلى الاشارة. فكلامهم رضي الله عنهم في شرح كتابه العزيز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، إشارات وإن كان ذلك حقيقة وتفسيراً لمعانيه النافعة. وردّ (= الله) ذلك كله إلى نفوسهم، مع تقريرهم إياه في العموم، وفيما نزل فيه كما يعلمه أهل اللسان، الذين نزل الكتاب بلسانهم؛ فعمّ به سبحانه عندهم الوجهين، كما قال تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم»﴾ يعني الآيات المنزلة في الآفاق وفي أنفسهم؛ فكل آية لها وجهان: وجه يرونه في أنفسهم، ووجه يرونه فيما خرج عنهم، فيسمون ما يرونه في أنفسهم «إشارة» ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك إنه تفسير وقاية لشرهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه؛ وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق. واقتدوا في ذلك بسنن الهدى؛ فإن الله كان قادراً على تنصيص (= التعبير عنه نصاً؛ أي بلا حاجة إلى تفسير) ما تأوله أهل الله في كتابه، ومع ذلك فما فعل، بل أدرج في تلك الكلمات الإلهية، التي نزلت بلسان العامة، علوم معاني الاختصاص التي فهمها عباده حين فتح لهم فيها بعين الفهم الذي رزقهم.»(١٢)

هكذا يصبح منهج الستر باستخدام اللغة الإشارية منهجاً اتباعياً للمنهج الإلهي، الذي استخدم لغة الستر والإشارة في خطابه. والباعث هنا كما هو الباعث في لغة الخطاب الإلهي هو التلاؤم مع مستويات العقول. ويبقى مع ذلك فارقان يجب التنبيه اليهما: الفارق الأول أن لنهج الستر عند المتصوفة هدفاً وقائياً ضد هجوم علماء الرسوم وأهل الظاهر. الفارق الثاني أن نهج الستر عندهم يرتد إلى مأرق «ضيق اللغة»، وهو مأزق لا وجود له

في الخطاب الإلهي، إذ لو شاء الله أن يعبّر عن كل الحقائق بأسلوب مفهوم لكل أحد لفعل، ولكنه شاء ألا يفعل. مأزق الصوفي أن معرفته أوسع من لغته من جهة، وأنه من جهة أخرى لا يريد أن يصطدم بالعالم، الذي ليس على استعداد بعد لفهم الحقائق التي يعرفها هو. هذا المأزق الأخير، أو شبيه به، ينسبه المتصوفة إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) وإلى الأفراد المعدودين من جيل الصحابة، الذين كتموا معارفهم عن العامة رحمة بهم:

«ولما كان الأمر عند الخلق بهذه النسبة، وحُجبوا عن ما له عند الله من عظيم النصبة، أخفيناه عنهم رحمة بهم، وجرينا على مذهبهم، فما أظهرت النبوة للجمهور إلا قدر حمل عقولهم خوفاً من نفورهم عنه وذهولهم؛ فيقعوا في تكذيب الخبر الصادق فتحل بهم لذلك العوايق. ثم جرى على هذا المهيع السلف الصالح من الصحابة، ونزلوا من مقام الهيبة إلى مقام المزاح والدعابة.... وتستَّروا بالمعاملات في الظواهر، وتكتَّموا بما حصل لهم من العلم المصون في السرائر، وإن كانوا قد نبَّهوا رضوان الله عليهم على أمور ليست عند الجمهور، وخاطبوا بها من وراء الستور. قال أبو هريرة: «لو بَثثته لقطع مني هذا البلعوم»، وقال ابن عباس: «لو فسَّرتُه لكنت فيكم الكافر المرجوم». لمّا رأوا أن حقائق الغيوب فوق مراتب بعض القلوب أخذوا الأمر من فوق معرفة مشاهَدَةٍ وذوق، ورثاً نبوياً محفوظاً، ومقاماً علوياً ملحوظاً.»(١٣)

وينسب مثل هذا النهج في الستر أيضاً إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وإلى كل من أئمة الشيعة «جعفر الصادق» و «علي زين العابدين»:

«وكما قال علي رضي الله عنه، حين علَّم النَّقَلة: «إن ها هنا – وضرب على صدره بيده – لعلوماً جمَّة، لو وجَدَتْ لها حَمَلة»، وكما قال ابنه الذكي الحَبْر السني:

يا ربَّ جوهر علـم لو أبوح بـــه   لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مُسلمون دمي   يـرون أقبح ما يأتونه حسنا»(١٤)

٣- حروف اللغة ومراتب الوجود:

يستوعب مفهوم اللغة عند المتصوفة جميع مستوياتها، بدءاً بالأصوات والحروف (الفونيمات) إلى مستوى التراكيب، مروراً بالكلمة المفردة والضمائر وأدوات الاستفهام والعطف والنفي والوصل... الخ. ومن الصعب هنا التعامل مع كل تلك الجوانب، لذلك سنكتفي بتحليل مغزى تلك الموازاة بين اللغة والوجود من جانب، وبين الوجود – في مستوى حضوره اللغوي – وبين القرآن من جانب آخر. وسيكون اعتمادنا هنا اعتماداً أساسياً على كتابات «ابن عربي»؛ لا لأنها تمثل أكثر الصياغات نضجاً فقط، بل لأنها

بالإضافة إلى ذلك أكثرها اكتمالا. هذا رغم أن الاهتمام بحروف اللغة ودلالاتها الرمزية أقدم كثيراً من ابن عربي، الذي يكثر من الإشارة إلى أسماء كل من سبقوه في هذا المجال من أمثال «سهل بن عبد الله التُّستري» و «الإمام جعفر الصادق» و «جابر بن حيان» و «الحكيم الترمذي» و «ابن مسرة الجبلي» و «أبو القاسم بن قس» و «الحلاج».(١٥) وعلم الحروف عند ابن عربي هو «علم الأولياء» المأخوذ عن «العلم العيسوي»، نسبة إلى عيسى عليه السلام، الذي وهبه الله القدرة على إحياء الموتى بالنفخ في صورهم وأجسادهم، فكانت الحياة من «النفس» الذي منه ايضاً تخرج حروف اللغة.(١٦)

ولا شك أن الغموض الذي أحاط بتفسير معنى الحروف المُقطّعة في أوائل بعض سور آيات القرآن ساهم في فتح باب من التأمل واسع عميق لاستنباط مغزى هذه الحروف ودلالاتها(١٧). ولم يكتف المتصوفة بالبحث عن دلالة هذه الحروف، بل طمحوا إلى اكتشاف أسرار الخلق والوجود من خلال تأمل العلاقات المتشابكة بين الخطاب الإلهي المتمثل في فعل الأمر «كن» وبين الفعل الإلهي المتمثل في إيجاد أعيان الممكنات؛ فربطوا بين الأسماء الإلهية ومراتب الوجود من جهة، وبينها وبين حروف اللغة من جهة اخرى(١٨).

ولم يكن أمر الاهتمام بحروف اللغة ودلالاتها الرمزية وقفاً على المتصوفة، فهناك اهتمام الفكر اليهودي بها فيما يعرف بالكابالا منذ القرن الثالث الميلادي. وكان اليهود في المدينة هم الذين حاولوا معرفة إلى أي مدى يدوم أمر «محمد»، وذلك عن طريق قراءة الحروف المقطعة في بداية بعض سور القرآن طبقا لحساب «الجمل»(١٩). لكن الشيعة كانت لهم أيضاً مساهمتهم في هذا الاهتمام؛ فقد اعتبروا بعض الحروف رموزاً لسلسل الأئمة والحجج (٢٠). ويشير «لوي ماسينيون» إلى أن حرف «السين» – مثلاً – صار رمزاً دالاً على شخصية «سلمان الفارسي»، الذي تم إدماج شخصيته في إطار التقديس الروحي منذ أوائل القرن الثاني الهجري تقريباً. وبالمثل صار حرف «العين» رمزاً دالاً على شخصية «علي»، و «الميم» حرفاً يرمز لشخصية «محمد» (صلى الله عليه وسلم). ثم صار حرف «السين» هو حلقة الوصل بين «محمد» و «علي» أو بين «الميم» و «العين». ووفقاً لذلك انقسم الشيعة إلى «سينية» و «عينية» و «ميمية»؛ وذلك وفقاً لترتيبهم نوع العلاقة بين تلك النماذج الروحية التاريخية.(٢١)

ولا شك أن المتصوفة عامة، وابن عربي بصفة خاصة، قد أفادوا من جهود من يطلق عليهم ابن خلدون اسم «أهل السحر والطِّلّسمات»، والذين أفاضوا في شرح العلاقة بين «الموجودات» في عالم الأفلاك وبين حرف اللغة من جهة، وبين القوة العددية التي لحروف

اللغة، والتي من خلالها يمكن لهذه الأخيرة التأثير في عالم الأفلاك من جهة اخرى. وتلك هي العلوم التي يشير «ابن خلدون» إلى وجودها في كتب «جابر بن حيان» و «مسلمة المجريطي» و «شمس الدين البوني» وغيرهم. ولكن الفارق بين مقاربة المتصوفة لأسرار حروف اللغة ومقاربة «أهل السحر والطلسمات» – فيما يشرح ابن خلدون – :

«إن تصرف أهل الطلسمات إنما هو في استنزال روحانية الأفلاك وربطها بالصور والنسب العددية، حتى يحصل من ذلك نوع مزاج يفعل الإحالة والقلب بطبيعته فعْلَ الخميرة فيما حصلت فيه. وتصرف أصحاب الأسماء (=المتصوفة) إنما هو بما يحصَل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الإلهي والإمداد الرباني؛ فيسخر الطبيعة لذلك طائعة غير مستعصية، ولا يحتاج لمدد من القوى الفلكية ولا غيرها.»(٢٢)

والحقيقة أن أهمية الحروف عند ابن عربي تتصل بكونها هي المكونات الأساسية للكلمات، التي تتركّب بدورها في بناء دلالي، يُفْضي إلى وجود ظاهرة اللغة. ومماثلة بنية اللغة لبنية الوجود تبدأ عنده من مستوى الحروف التي تماثل مراتب الوجود الأساسية. ومن تفاعل مراتب الوجود الأساسية تلك تنبثق الموجودات المركبة، كما تنبثق الكلمة من ترتيب الحروف بكيفية خاصة. من هنا يمكن لابن عربي أن ينظر للموجودات بوصفها كلمات الله الوجودية. ولكي يكون التماثل تطابقاً، يرى ابن عربي أن الوجود قد نشأ حروفاً في «النّفَس» الإلهي حين أرادت «الذات» الإلهية أن تتجلى في صورة غيرية ترى نفسها فيها، فتخرج من مرتبة «الوجود لا بشرط شيء» إلى مرتبة «الوجود بشرط لا شيء»(٢٣). يعتمد ابن عربي في هذا التصور على تأويل خاص للحديث القدسي الرائج في دوائر التصوف فقط: «كنتُ كنزاً مخفياً فأحْبَبْتُ أن أُعْرَفَ؛ فخلقتُ الخلقَ فبي عرفوني»؛ فيقرر أن «الواحد» أحب أن يرى نفسه في صورة غيرية، يتجلى فيها ويرى نفسه من خلالها. ويتمسك ابن عربي في تأويله للحديث القدسي بالمعنى الحرفي لكلمة «أحْبَبْتُ» ويفسرها بالعشق الذي يسبب ضيقاً في النّفْس؛ فيحاول العاشق «التنفيس» عن ضيقه بإخراج ما في صدره عن طريق «التنفس» العميق. وهكذا يكون التجلي الإلهي الذاتي من مرتبة الوجود «لا بشرط شيء» إلى مرتبة «الوجود بشرط لا شيء» تفريجاً عن «كرب» الوحدة، وعن «حب» الواحد أن يرى ذاته ماثلة في صورة غيرية. في هذا المستوى المعبر عن «نَفَس» الذات بدأ الوجود رحلة تجلياته، التي هي صورة الذات منعكسة في الخارج.(٢٤)

يقسم ابن عربي رحلة التجليات تلك إلى اربعة مستويات، تتوازى مع مستويات

التصنيف الممكنة لحروف اللغة.(٢٥) ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن ابن عربي حين يسهب في شرح مراتب الوجود ومستوياته يحذر قارئه دائماً من تصور أي نوع من التوالي الزماني؛ فالزمان لا مدخل له في التجليات الإلهية لأنه مفهوم نسبي محدث ملخوق(٢٦). تترتب مستويات الوجود في تقسيم رباعي، وباستثناء المستوى الأول، يتضمن كل مستوى من المستويات الثلاثة مجموعة من المراتب التي تصل في مجملها إلى ثمانية وعشرين مرتبة أساسية بعدد حروف اللغة العربية الصوامت consonants، أي بدون «الحركات vowels»، التي يوازي ابن عربي بينها وبين مراتب المستوى الأول. ومن الهام هنا تأكيد أن العلاقة بين المستويات هي علاقة «الباطن» و «الظاهر»؛ بمعنى أن المستوى للأول مثلاً يمثل المستوى «الظاهر» مقارناً بمستوى الذات الإلهية في وحدتها المطلقة، ولكنه بالنسبة للمستوى الثاني يعد «باطناً». ويعد المستوى الثاني، من جهة أخرى، «ظاهراً» بالنسبة للمستوى الأول، لكنه «باطن» بالنسبة للمستوى الثالث، وهلُمَّ جرا. نفس العلاقة – علاقة «الباطن» و «الظاهر» تتمثل في العلاقة بين المراتب في كل مستوى على حدة؛ فالمرتبة الأولى في كل مستوى تمثل «ظاهر» المرتبة الأخيرة في المستوى السابق، وهي «باطن» بالنسبة للمرتبة التالية لها داخل نفس المستوى، وهكذا.

١ – مستوى «البرزخ الأعلى» أو «الخيال المطلق» أو «برزخ البرازخ أو العماء المطلق».

يقع هذا المستوى خارج نطاق المعرفة، إلا من خلال تجلياته – وجودياً ومعرفياً – في المستويات التي تليه. وليس هذا المستوى إلا تعبيراً انطلوجيا / معرفياً عن مستوى الذات في وحدتها المطلقة وغيبها الأزلي. ويتضمن هذا المستوى أربع مراتب من «الوسائط» أو «البرازخ» هي بمثابة «العلل» الكلية للوجود عند الفلاسفة:

المرتبة الأولى، هي مرتبة «الألوهة»، وهي مجموع الأسماء الإلهية الفاعلة في العالم. وهي تمثل الوسيط الذي تجتمع فيه «الذات الإلهية» و «العالم»، ومن خلال هذه المرتبة يتمكّن ابن عربي من حل معضلة ثنائية «الذات والصفات»، وهي معضلة أساسية في «علم الكلام». وهذه المرتبة تقابل مفهوم «العلة الفاعلة» عند الفلاسفة.

المرتبة الثانية، هي مرتبة «العماء أو الأعيان الثابتة في العدم»، وهي تمثل وسيطاً من نوع آخر بين «الوجود المطلق الكلي» و «العدم المطلق». إنه وسيط عالم «الإمكان» الذي توجد فيه أعيان الموجودات وجوداً بالقوة لا بالفعل. وهذه المرتبة تقابل مفهوم «العلة الهيولانية» عند الفلاسفة.

المرتبة الثالثة، هي مرتبة «حقيقة الحقائق الكلية»، وهي الوسيط العلمي / المعرفي

الكلي؛ أي الحقائق الكلية المعقولة التي تشبه إلى حد كبير «المقولات الكلية». وهذه المرتبة تقابل مفهوم «العلة الصورية» عند الفلاسفة.

المرتبة الرابعة، هي مرتبة «الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل»، وهي تمثل الوسيط بين «الذات الإلهية» و «الإنسان»، وهي تقابل مفهوم «العلة الغائية» عند الفلاسفة.

٢- مستوى عالم الأمر أو العقول الكلية

هذا المستوى يحتل بدوره موقعاً وسطاً بين مستوى «الخيال المطلق» السابق ومستوى «عالم الخلق» الذي يليه. وبدءاً من هذا المستوى تتجلى فعالية الأسماء الإلهية في توجهها على إيجاد أعيان مراتب الوجود التي تتعلق بها المعرفة. وبدءاً من هذا المستوى أيضاً ترتبط كل مرتبة وجودية بمرتبة معرفية يعبر عنها برمزية حرف من حروف اللغة. وينبع هذا الربط بين مراتب الوجود الكلية وبين حروف اللغة عند ابن عربي من موازاته للمستوى السابق بمفهوم «النَّفَس الإلهي» كما سبقت الإشارة. وكما تتشكل حروف اللغة نطقاً في النّفَس الإنساني باعتماد أعضاء النطق على أماكن معينة في جهاز النطق، كذلك تتشكل مراتب الوجود الكلية في مستوى العماء، وتظهر بالتجليات المختلفة والدائمة لحقائق الألوهة. ومن الضروري التنبيه هنا إلى أن هذا المستوى من الوجود وجود «عقلي» لا وجود «عيني»(٢٧). ويتضمن هذا المستوى أربع مراتب، تمثل جميعها تجليات مختلفة في مستوى «العماء» أو «برزخ البرازخ» السابق.:

المرتبة الأولى، «العقل الأول أو القلم الأعلى» وهو أول مبْدَعٍ في العماء؛ فهو ينتمي من حيث بعده الباطن إلى مستوى «الخيال المطلق» في مرتبته الرابعة «الحقيقة المحمدية»، بينما ينتمي ظاهره إلى أولى مراتب مستوى «عالم الأمر». ومعنى ذلك أنه يقوم بدور «همزة الوصل» بين المستويين الأول والثاني. والاسم الإلهي الذي توجه على إيجاد «العقل الأول أو القلم» هو «البديع»، ويوازيه من حروف اللغة حرف «الهمزة» على المستوى الوجودي/ المعرفي.(٢٨)

المرتبة الثانية، هي «النفس الكلية أو اللوح المحفوظ»، أول منبعث عن مرتبة «العقل أو القلم». ويمثلها على مستوى اللغة حرف الهاء، وتوجه على إيجادها الاسم الإلهي «الباعث» (٢٩) والفارق بين العقل الأول واللوح المحفوظ فارق كمي لا كيفي، بمعنى أن كلاً منهما يمثل تجلياً مختلفاً في مستوى العماء، يتماثل مع الفارق بين «الهمزة» – الملتبسة في وصف اللغويين العرب بألف المد، والتي يكون هواء النفس حالة النطق بها في حالة تحرر كامل – وبين حرف الهاء التي تمثل مرحلة أدنى من تحرر الهواء على المستوى الصوتي؛ بسبب ما في نطقها من الاحتكاك نتيجة ضيق مخرج الهواء حالة النطق بها.

المرتبة الثالثة، هي «الطبيعة الكلية أو الهباء»، وهي ثمرة التلاقح بين «القلم» أو «العقل» / مذكَّر وبين «النفس الكلية» / مؤنث. وتمثل هذه المرتبة من حروف اللغة حرف العين، ومن الأسماء الإلهية الاسم الباطن.

المرتبة الرابعة، مرتبة يسميها ابن عربي «الهيولي الكل» أحياناً، ويشير إليها أحياناً اخرى باسم «الجوهر الهبائي». هذه المرتبة توجه على إيجادها الاسم الإلهي «الآخر»، ويوازيها حرف الحاء من حروف اللغة. ويُدْمِجُ ابن عربي داخل هذه المرتبة مرتبة أخرى هي مرتبة «الجسم الكل». هذه المرتبة الأخيرَة تمثل مرتبة وسطى بين آخر «المعقولات» وبين أول الموجودات في المستوى الثالث، مستوى «عالم الخلق»، وهو «العرش». وعلى إيجاد تلك المرتبة الوسطى المُدْمَجَة توجه الاسم الإلهي «الظاهر»، ويوازيها من حروف اللغة حرف «الغين»[٣٠]. ويتداخل أيضاً مع تلك المرتبة مرتبة «الشكل»، التي تبدو مرتبة أكثر تجريدية لمفهوم «الجسم الكل»؛ ذلك لأن الاسم الإلهي المتوجه على إيجاد هذه المرتبة هو الاسم «الحكيم»، وحرف اللغة الذي يوازيها هو حرف «الخاء».

وللأسماء الإلهية هنا دلالاتها؛ فالطبيعة تمثل باطن النفس الكلية (= اللوح المحفوظ)، والجسم الكل يمثل مجلى «الظهور» الأول في «الجوهر الهبائي» أو «الهيولي الكل»، الذي يمثل بدوره آخر المراتب المعقولة. ويجب الاشارة هنا إلى أن التمييز بين هذه المراتب يتسم ببعض الغموض عند ابن عربي. ولكن مثل هذا الغموض يزول اذا وضعنا في اعتبارنا تأكيد ابن عربي الدائم، أن هذه المراتب ليست مراتب وجودية عينية، بل هي مراتب معقولة تمثل وسائط ذهنية. والواقع أن ترتيب تلك المراتب، وما يرتبط بإيجادها من أسماء إلهية، وكذلك ما يوازيها من حروف اللغة، إنما هو ترتيب لا يعكس تتالياً بأي معنى من المعاني. إنها كلها في حقيقتها تعبيرات مختلفة عن حقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية على مستوى الأسماء، وحقيقة «العماء» أو «النفس الإلهي» على مستوى حروف اللغة. والترتيب مجرد تصور ذهني عقلي، فالأمر في حقيقته دائرة يتصل أولها بآخرها:

«فكان ابتداء الدائرة وجود العقل الأول – الذي ورد في الخبر أنه أول ما خلق الله العقل – فهو أول الأجناس. وانتهى الخلق إلى الجنس الانساني؛ فكملت الدائرة. وما بين طرفي الدائرة جميع ما خلق الله من أجناس العالم بين العقل الأول الذي هو القلم أيضاً وبين الإنسان الذي هو الموجود الآخر. ولما كانت الخطوط الخارجة من النقطة التي في وسط الدائرة إلى المحيط الذي وجد عنها تخرج على السواء لكل جزء من المحيط، كذلك نسبة الحق تعالى إلى جميع الموجودات نسبة واحدة، فلا يقع هناك تغير البتة.»[٣١]

٣– عالم الخلق: وهو يتكون كذلك من أربع مراتب، ويمثل مستوى المعرفة التي تتحدد على أساسها التغيرات التي تلحق عالم الشهادة. وهذه المعرفة ليست إلا المعرفة المستمدة

من عالم العقول الكلية السابق، تستمدها عقول ملائكية تسكن عالم الخلق، وبها تدير عالم الشهادة:

المرتبة الاولى، «الجسم الكلي أو العرش»، وهو يمثل من حيث باطنه آخر مستويات مرتبة «عالم الأمر»، ويمثل من حيث ظاهره أول مستويات المرتبة الثالثة. ولأنه أول عالم الوجود الروحي، الذي يحيط بجميع الموجودات؛ فقد توجه على إيجاده الاسم الإلهي «المحيط»، ويوازيه من حروف اللغة حرف القاف.

المرتبة الثانية، مرتبة «الكرسي» الذي يمثل بداية عالم «التعدد» في عالم الروحانيات، لكنه تعدد في مستوى «الإثنينية»، والتي تتحول إلى «كثرة» في المرتبة التالية. والإثنينية التي يمثلها الكرسي منشؤها أنه موضع «القدمين»، أي انقسام الأمر الإلهي إلى «خبر وحكم»، وانقسام الحكم إلى «أمر ونهي»، ثم انقسم الأمر إلى «وجوب وندب وإباحة»، في حين انقسم النهي إلى «حظر وكراهة». هذا تأويل ابن عربي لثنائية «القدمين»، التي يمثلها «الكرسي» إذا قورنت مرتبته بمرتبة العرش السابقة. ويوازي الكرسي حرف الكاف من حروف اللغة، والاسم الإلهي الذي توجه على إيجاده هو «الشكور».

المرتبة الثالثة، هي «الفلك الأطلس» أو فلك «البروج»، الذي تتحول ثنائية المرتبة السابقة فيه إلى كثرة تمثلها البروج الإثنا عشر. وهذا الفلك يُعَدُّ – بحكم تمثيله للكثرة – علة لكل التغيرات التي تحدث في عالم «الكون والاستحالة» (= التبدل والتغير) على المستويين الطبيعي والروحي. يوازي هذه المرتبة من حروف اللغة حرف الجيم، وتوجه على إيجاده الاسم الإلهي «الغني».

المرتبة الرابعة، هي مرتبة «فلك الكواكب الثابتة» أو «كوكب المنازل»، وله من الحروف حرف الشين، وتوجه على إيجاده الاسم «المقدر». وللإسم الإلهي هنا دلالته؛ لأن الأمور يتم تقديرها تقديراً فعلياً عبر هذا الفلك. أما دلالة حرف الشين فنابعة من خصائصه الصوتية، حيث يمثل «تفشياً» واضحاً للهواء حال النطق به، وهي حالة توازي تحول «المضمر» إلى «معلن» في الأمر الإلهي من حيث صلته بعالم الكون والاستحالة.

٤– عالم الشهادة (الكون والاستحالة)

وهو يتضمن – أولاً – الأفلاك السبعة المتحركة، والتي تسبب حركتها التغير والتحول في العالم المشهود لنا. هذه الأفلاك السبعة يتوسطها فلك «الشمس»، يعلوها ثلاثة أفلاك وتعلو هي ثلاثة أخرى. وهذه الأفلاك كلها مقدرة في فلك المنازل، الذي هو بدوره في باطن الفلك الأطلس. وليس هذا الأخير إلا دائرة أضيق داخل دائرة «الكرسي»، الذي هو

بالنسبة للعرش كالحلقة الملقاة في فلاة. وكل فلك من الأفلاك السبعة المتحركة توجه على إيجاده اسم إلهي، ويوازيه حرف من حروف اللغة كما هو مبين في الشكل. لكن الجدير بالالتفات هنا هو ظهور أرواح بعض «الأنبياء» في كل فلك من تلك الأفلاك، تمثل كل واحدة منها «الروح» الموكلة بحفظ الفلك. هذا إلى جانب أن ابن عربي يحدد اسم اليوم الذي تم فيه إيجاد كل فلك منه، الأمر الذي يكشف عن معنى «الكون والاستحالة». وآخر هذه المرتبة هو فلك «القمر» الذي يليه عالم الكون والاستحالة الفعلي:

المرتبة الثانية في هذا المستوى هي الدوائر التي تمثل العناصر الطبيعية الأربعة: «النار» و «الهواء» و «الماء» و «التراب». ولكل منها فلك توجه على إيجاده اسم إلهي، كما يوازيه حرف من حروف اللغة. ومرة أخرى يحرص ابن عربي على تأكيد أنه يتحدث عن مراتب روحية كلية، لا عن درجات يعلو بعضها فوق بعض أو يسبق بعضها البعض في الوجود. فالعناصر الأربعة هي الطبائع الأصلية التي منها تشكلت أجسام الكواكب السابق الإشارة إليها، أي من حيث الوجود المادي.

المرتبة الثالثة تتضمن مراتب الموجودات الأصلية، وهي ثلاثة: مرتبة «المعدن»، ومرتبة «النبات»، ثم مرتبة «الحيوان»، والمقصود بها مرتبة «الحياة» بإطلاق.

ومن فلك «الحيوان / الحياة» تنبثق المرتبة الرابعة التي تتضمن مراتب كل الكائنات الحية من «ملك» و «جن» و «إنسان». وتختتم مراتب الوجود بمرتبة «المرتبة»، وهي المرتبة الأساسية التي على أساسها ترتبت المراتب كلها.(٣٢)

اسم المرتبة الوجودية	الاسم الإلهي	الحرف اللغوي
١- العقل الأول / القلم	البديع	الهمزة (الألف الممدودة؟)
٢- النفس الكلية / اللوح المحفوظ	الباعث	الهاء
٣- الطبيعة الكلية	الباطن	العين
٤- الهيولي الكل / الجوهر الهبائي	الآخر	الحاء
٥- الجسم الكل	الظاهر	الغين
٦- الشكل	الحكيم	الخاء
٧- العرش	المحيط	القاف
٨- الكرسي	الشكور	الكاف
٩- الفلك الاطلس / فلك البروج	الغنيّ	الجيم
١٠- فلك الكواكب الثابتة / كوكب المنازل	المُقَدَّر	الشين
١١- كوكب زحَل / السماء الاولى / كيوان	الاسم الالهي: الرب النبي: ابراهيم	الياء

	اليوم: السبت	
١٢– كوكب المُشْتَري / السماء الثانية	الاسم الالهي: العليم النبي: موسى اليوم: الخميس	الضاد
١٣– كوكب المرّيخ / السماء الثالثة	الاسم الالهي: القاهر النبي: هارون اليوم: الثلاثاء	اللام
١٤– كوكب الشمس / السماء الرابعة	الاسم الالهي: النور النبي: ادريس اليوم: الاحد	النون
١٥– الزهرة / السماء الخامسة	الاسم الالهي: المصوِّر النبي: يوسف اليوم: الجمعة	الراء
١٦– عطارد / الكاتب / السماء السادسة	الاسم الالهي:المُحْصي النبي: عيسى اليوم: الاربعاء	الطاء
١٧– القمر / السماء السابعة، أو السماء الدنيا	الاسم الالهي: المبين النبي: آدم اليوم: الاثنين	الدال
١٨– كرة النار	القابض	التاء
١٩– كرة الهواء	الحي	الزاي
٢٠– كرة الماء	المحيي	السين
٢١– كرة التراب	المميت	الصاد
٢٢– المعدن	العزيز	الظاء
٢٣– النبات	الرازق	الثاء
٢٤– الحيوان	المُذل	الذال
٢٥– الملك	القويّ	الفاء
٢٦– الجن	اللطيف	الباء
٢٧– البشر	الجامع	الميم
٢٨– المرتبة	الرفيع الدرجات	الواو

٤– الموجودات كلام الله:

تتكون الموجودات العينية من تآلف بعض مراتب الوجود السالف ذكرها، والتي تكونت بدورها في «العماء» (= النَّفَس الإلهي). من هنا تتوازى الموجودات العينية مع كلمات اللغة، التي تتكون بدورها من تآلف الحروف، التي توازي مراتب الوجود. وعلى ذلك فالموجودات هي كلمات الله، التي توازيها كلمات اللغة. وإذا كانت مراتب الوجود البسيطة ٢٨ مرتبة مثل عدد حروف اللغة، فإن الكلمات التي تتألف من الحروف، بالمعنى الوجودي

واللغوي على السواء، لا حصر لها. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن «الصوامت» تحتاج للحركات من أجل تكوين الكلمات، فلا وجود لكلمة واحدة في اللغة تتكون من صامتين متتاليين. وهنا يأتي دور المستوى الأول من مستويات الوجود «البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ»؛ إذ لا يوازيه أيٌّ من حروف اللغة الصوامت، بل توازيه الحركات، التي لا تتصف بالدخول في هذا العالم ولا بالخروج عنه(٣٣). من تآلف الصوامت والحركات تتألف الكلمات التي تند عن الحصر، إن في الوجود وإن في اللغة: ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾ الكهف ١٨ / ١٠٩ – ﴿ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله﴾ – لقمان ٣١ /٢٧ – «اعلم أن الممكنات هي كلمات الله التي لا تنفد وبها يظهر سلطانها الذي لا يبعد. وهي مركبات؛ لأنها أتت للإفادة فصدرت عن تركيب يعبر عنه باللسان العربي بلفظة «كن»، فلا يتكون عنها إلا مركّب من روح وصورة، فتلتحم الصور بعضها ببعض لما بينها من المناسبات.... والمادة التي ظهرت فيها كلمات الله التي هي العالم هي نَفَس الرحمن، ولهذا عُبِّر عنه بالكلمات.»(٣٤)

وإذا كانت مراتب الوجود وجدت عن «النَّفَس» الإلهي، فإن الموجودات المركبة وجدت عن كلمة إلهية مركبة هي الأمر «كن».

إن تحليل ابن عربي لمستويات تركيب الفعل «كن» يكشف عن إحدى وسائله التأويلية من جهة، ويكشف عن بعد آخر لدلالة الحروف من جهة ثانية، ويكشف من جهة ثالثة عن تصوره للبعد الدلالي للغة. تتكون الكلمة «كن» من جانبين: ظاهر هو تكونها من حرفين هما الكاف والنون، وباطن وهو تكونها من ثلاثة حروف هي الكاف والواو والنون، لأن أصل بنائها الصرفي «كُون»، فحذفت «الواو» لتحاشي وجود حركتين متماثلتين إحداهما قصيرة – وهي حركة «الضم» على «الكاف» – والثانية طويلة – وهي «الواو» – فصارت «كن». ومعنى أن للكلمة «ظاهراً» و «باطناً» أنها توازي بباطنها عالم «الغيب والملكوت» وتوازي بظاهرها «عالم الملك والشهادة». وإذا كان عالم «الملك والشهادة» نفسه له ظاهر وباطن، فإن ظاهر كلمة «كن» يعكس – طبقاً لابن عربي واستناداً للتحليل الصوتي لحرفيها – هذين البعدين. تمثل الكاف من حيث مخرجها البعد الباطن؛ لأنها من حروف أقصى الحنك؛ أي توازي باطن عالم الشهادة. ومخرج «النون» من التقاء اللسان مع أصول الثنايا العليا؛ فهي تمثل البعد الظاهر من حيث مخرجها. والنون تمثل – من جهة أخرى من حيث شكلها الكتابي النصف دائري – شطر الوجود الظاهر، حيث تحيل «النقطة» التي فوق نصف الدائرة إلى النصف الباطن الغائب.(٣٥)

ويكتسب حذف «الواو» عند ابن عربي دلالات وجودية، فهي رابطة «باطنة» – غير ظاهرة – بين الكاف والنون، وهي تماثل من هذه الزاوية التوجه الإلهي الباطن في إيجاد عين كل شيء، سواء تم هذا التوجه باسم إلهي، كما في حالة إيجاد مراتب الوجود الأصلية، أو تم التوجه بالقول. (٣٦) هذا الوضع الباطني للواو يتماثل مع تصور ابن عربي لوجود وجهين لكل موجود: وجه إلى علته وسببه المباشر، وهذا هو وجهه الظاهر، ووجه إلى موجده الفعلي، وهو الله، وذلك هو وجهه الباطن.

ولا تتوقف دلالة الكلمة الإلهية «كن» عند هذا المستوى من التحليل؛ لأنها على مستوى آخر من مستواها الظاهر تتماثل مع الأفلاك التسعة (الفلك الأطلس وفلك الكواكب الثابتة بالإضافة إلى الأفلاك السبعة المتحركة)، التي ينتج عنها كل ما يحدث في الدنيا والآخرة من كون واستحالة. توازي كلمة «كن» هذه الأفلاك التسعة لأن حروفها الظاهرة والباطنة عددها ثلاثة، يمكن أن تنحل إلى تسعة؛ فالكاف – حين تنطق منفردة – ثلاثة حروف هي «الكاف» و «الألف» و «الفاء»، وكذلك الواو ثلاثة – «واو» و «ألف» و «واو» – والنون أيضاً هي «نون» و «واو» و «نون». ومن جهة أخرى توازي «الكاف» من «كن» الفلك الأطلس؛ لأنه باطن بالنسبة لفلك البروج الذي يليه. و «النون» توازي فلك البروج، الذي يضم في باطنه الأفلاك السبعة المتحركة. أما الواو الباطنة في «كن» فتمثل حركة توجه الفلكين الثابتين على الأفلاك السبعة المتحركة.(٣٧)

إن دلالة الكلمة هنا لا تنفصل عن دلالة حروفها، بل يمكن القول إن دلالة الكلمة ليست سوى محصلة لمجموع دلالة حروفها الظاهرة والباطنة على السواء. مثل هذا التصور لدلالة الكلمات من شأنه أن يثير أسئلة لا تخطر على ذهن مفسر غير متصوف، مثل السؤال الذي يثيره ابن عربي مثلاً عن دلالة حذف الألف في رسم المصحف من كلمة «بسم» في «البسملة» ووجودها في نفس الكلمة في غير البسملة مثل ﴿اقرأ باسم ربك﴾ و ﴿باسم الله مجراها﴾. ويشرح ابن عربي مسألة غياب «الألف» من كلمة «بسم» في البسملة بأن «الألف» تدل على الألوهية، والباء – أو بالأحرى النقطة التي تحت الباء(٣٨) – تدل على الإنسان، فيمتنع ظهورهما معاً، خاصة مع كثرة استعمال البسملة في القرآن وفي التداول اللغوي. أما وجودها في غير البسملة – مع وجود الباء أيضاً – فهو للدلالة عليها، ولتأكيد أن وجود العبد هو مجرد وجود ظاهر، وأن الله هو الفاعل على الحقيقة من خلف حجاب الصور الكثيرة ومنها الانسان:

«فلو لم تظهر في ﴿باسم﴾ السفينة ما جرت السفينة، ولو لم تظهر في ﴿اقرأ باسم ربك﴾ ما علم المثل (= الانسان) حقيقته؛ فتيقظ من سنة الغفلة وانتبه. فلما كثر استعمالها في أوائل السور حذفت لوجود المثل (= الإنسان) مقامه في الخطاب وهو الباء، فصار

المثل مرآة للسين، فصارت السين مثالاً، وعلى هذا الترتيب نظام التركيب»(٣٩)

وهكذا نجد أن دلالة الكلمة لا تنفصل عن دلالة حروفها المنطوقة والمكتوبة، الظاهرة والباطنة، ولا تنفصل دلالة الكلمات الملفوظة والمرقومة عن دلالة الكلمات الوجودية، التي هي الموجودات المركبة. لقد سبق أن نوقشت قضية الدلالة اللغوية في التراث الديني من خلال الخلاف المعروف حول «قدم» القرآن و «حدوثه»، وهو خلاف يعكس خلافاً أعمق حول العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها: هل الذات عين الصفات أم هي غيرها؟ وهناك من ذهب في قضية الدلالة إلى أنها وضعية اصطلاحية، ومن ذهب إلى أنها علاقة ذاتية. هذا بالإضافة إلى خلافهم حول أصل المواضعة، هل هي من الله بدأت أم بدأها الإنسان؟(٤٠)

أما منظور ابن عربي لقضية الدلالة فينطلق من منظوره للإلوهة – وهي مجموع الأسماء والصفات الإلهية – بأنها مجمل العلاقات الوسيطة بين الذات الإلهية والعالم من جهة، وبينها وبين الإنسان من جهة أخرى. من خلال هذا المنظور تختفي ثنائية الذات والصفات، كما تختفي بالمثل كل الثنائيات الأخرى مثل «القدم والحدوث». وبناء على موازاة ابن عربي بين اللغة والوجود من جهة، وبين مراتب الوجود والأسماء الإلهية من جهة أخرى، تنتفي ثنائية القدم والحداثة على مستوى الدلالة في القرآن؛ الذي يكتسب صفة الإحاطة لصفتي القدم والحدوث.(٤١) وإذا كانت الموجودات كلمات الله، وكلامه قديم محدث معاً؛ فالموجودات / الكلمات لها وجه إلى القدم من حيث وجودها السابق الأولي في علم الله القديم الأولي الأزلي، كما لها وجه إلى الحدوث من حيث الظهور في صور أعيان الموجودات. ولما كانت اللغة الإنسانية تمثل «ظاهراً» باطنه اللغة الإلهية، فإن اصطلاحية الدلالة وعرفيتها في اللغة الإنسانية تصبح مسألة اعتبارية فقط. وإذا كانت دلالة اللغة الإنسانية – ظاهر اللغة الإلهية – كذلك، فإن دلالة الكلمات الإلهية – باطن اللغة الإنسانية – لا تقوم على الوضع والاتفاق، بل تستند إلى أعيانها ومعانيها الثابتة في علم الله القديم. ولأن الإنساني يمثل «ظاهر» الإلهي، الذي يمثل الباطن الحقيقي والفعلي، فإن اللغة الإنسانية تبدو على مستوى الوعي الظاهري وكأنها «تحدث المعاني فينا بحدوث تأليفها الوضعي»، وليس الأمر كذلك، لأن هذه اللغة تدل على الموجودات وتشير إليها، وهذه الموجودات / الكلمات «ما وقع فيها الوضع في الصور المخصوصة إلا لذاتها، لا بحكم الاتفاق، ولا بحكم الاختيار؛ لأنها بأعيانها أعطت العلم الذي لا يتحول والقول الذي لا يتبدل.»(٤٢) لكن قضية الدلالة في اللغة لا تتضح في فكر ابن عربي دون تبيان موقع «الانسان» الوجودي والمعرفي. وأهمية تبيان هذا الموقع يستند إلى حقيقة أن «مرتبة الإنسان» هي المرتبة الأخيرة، حيث لا تليها سوى مرتبة «المرتبة». ولكن هذه الآخرية لا تعني التأخر الزماني، كما أنها لا تعني انفصالا عن المراتب السابقة، خاصة مرتبة

الألوهية. والإنسان في النهاية «كلمة» من كلمات الله الوجودية، بل هو «الكلمة» المقصودة من التجليات الإلهية؛ فهو الذي يحقق غايتها الأساسية.

٥- الإنسان كلمة الله

إذا كانت مرتبة الإنسان هي آخر مراتب الوجود، فالإنسان نفسه هو أرقى الموجودات وأعلاها من حيث أنه مجلى كل حقائق الوجود ومراتبه من جهة، وهو مجلى الحقيقة الإلهية من جهة أخرى. ويطول بنا المقام لو أردنا أن نتتبع الموازاة التفصيلية الدقيقة التي يقيمها ابن عربي بين حقيقة الإنسان وحقائق الوجود.(٤٣) من هذه الزاوية فقط - زاوية تمثل كل مراتب الوجود في التكوين الفيزيقي للإنسان - يكون الإنسان آخر الموجودات. وعلى العكس من ذلك يكون الإنسان «أول» الموجودات من حيث القصد الإلهي. من هذه الزاوية الثانية يمكن لابن عربي أن يصف الإنسان بأنه «الأول والآخر».(٤٤) بل يمكن له كذلك أن يصفه بأنه «الظاهر والباطن»، إذ يستمد باطنيته من حقيقة أن الأسماء الإلهية مجتمعة - ممثلة في الألوهة إحدى مراتب المستوى الأول - توجهت على إيجاده.(٤٥) من خلال هذه الأوصاف يؤكد ابن عربي أوجه التشابه بين «الله» و «الإنسان»؛ فالله «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» (سورة الحديد ٥٧، الآية ٣). وبعبارة أخرى يمكن القول إن للإنسان - كلمة الله - جانبين: ظاهر يجمع كل مراتب الوجود من أرقاها - القلم أو العقل الأول - إلى أدناها - الحيوانية، وجانب باطن، هو حقيقته الروحية المستمدة من عالم الألوهة في مستوى برزخ البرازخ. من هنا يصح الوصف بأن الإنسان عالم صغير، وأن العالم ليس إلا إنساناً كبيراً. وإذا كان كل من الإنسان والعالم يمثلان ظاهر «الألوهة»، فالعالم يمثلها من حيث كثرة الأسماء والصفات، في حين يمثل الإنسان الألوهة من حيث جمعيتها، وكما تتمثل في الاسم الإلهي «الله». إن العالم في كثرته لا يمكن الإحاطة به، كما أن الأسماء الإلهية في كثرتها تند عن الحصر والإحاطة، أما الإنسان فيمكن الإحاطة به نظراً وادراكاً. إنه «الجرم الصغير» الذي تجلى فيه «العالم الأكبر». يقول ابن عربي: «العالم ما في قوة إنسان حصره في الإدراك لكبره وعظمه، والانسان صغير الحجم يحيط به الإدراك من حيث صورته وتشريحه، وبما يحمله من القوى الروحانية. فرتب الله فيه جميع ما سوى الله؛ فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الإلهي الذي أبرزته (= هذا الجزء) وظهر عنها؛ فارتبطت به الأسماء الإلهية كلها لم يشذ عنه منها شيء، فخرج آدم على صورة الاسم الله؛ إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية. كذلك الإنسان، وإن صغر جرمه، فإنه يتضمن جميع المعاني.»(٤٦)

تلك الموازاة بين الإنسان والعالم لا تنفي كونه جزءاً من العالم، فهو جزء أصيل يمثل الروح بالنسبة للجسد؛ ذلك لأن وجود العالم قبل إيجاد الإنسان – مع الحذر دائماً من تصور وجود «قبلية»، أو بعدية، زمانية – كان «وجود شبح لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة... فاقتضى الأمر جلاء تلك المرآة، فكان آدم جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة.»(٤٧) وعلينا هنا أن نتأمل صورة «المرآة» ونستعيد ما قاله ابن عربي عن «حب» الذات الإلهية أن ترى نفسها في صورة غيرية، أي غير رؤيتها لذاتها بذاتها. وعلينا أن نستعيد تأويل ابن عربي للحديث القدسي «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني»؛ فهذا الحب هو الذي نتج عنه العماء (= النفس الإلهي) الذي تشكلت فيه مراتب الوجود. العالم اذاً هو المرآة، لكنه دون الإنسان مرآة غير مجلوة، ولا يجلوها إلا وجود الإنسان. وبعبارة أخرى لا يكون العالم ممثلاً للوجود الإلهي إلا بوجود الإنسان؛ لأنه بالنسبة للعالم بمثابة «الروح» بالنسبة للجسد. إن «الإنسان» هو روح العالم الذي بدونه لا يكون العالم موازياً لحقائق الألوهة؛ فالإنسان مواز للإلوهة أو هو على صورة الله (إن الله خلق الإنسان على صورته)(٤٨)، ولا يكون العالم موازياً للألوهة أو على صورة الله إلا بالإنسان: «فالعالم بالإنسان على صورة الحق.(٤٩) والإنسان دون العالم على صورة الحق. والعالم دون الإنسان ليس على الكمال في صورة الحق.» وهذه المعادلة الوجودية يمكن تلخيصها كما يلي:

الإنسان................// الله.
الإنسان................// العالم.
العالم (بدون الإنسان) = جسد بلا روح (مرآة صدئة غير مجلوة).
العالم...+... الإنسان // الله
الله // الإنسان // العالم

وهنا نصل إلى مفهوم الإنسان بوصفه «برزخاً جامعاً للطرفين»(٥٠)، وهو المفهوم الذي يبرز أفضلية الإنسان على الموجودات كلها؛ لأنه متميز عنها بكماله الذاتي وعدم مماثلته لأي جزء من مفردات الموجودات ، وذلك رغم استمداده وجوده منها جميعها:

«فجميع العالم برز من عدم إلى وجود إلا الإنسان وحده؛ فإنه ظهر من وجود إلى وجود: من وجود فرق إلى وجود جمع، فتغير الحال عليه من افتراق إلى اجتماع، والعالم تغير عليه الحال من عدم إلى وجود، فبين الإنسان والعالم ما بين الوجود والعدم، ولهذا ليس كمثل الإنسان شيء.»(٥١)

لا بد أن نلاحظ هنا كيف يقيم ابن عربي التماثل بين حقيقة الإنسان وبين الاسم الله من

خلال الاستشهاد بعبارات قرآنية. إن الإنسان الذي ينطبق عليه الوصف «الأول والآخر والظاهر والباطن»، ينطبق عليه كذلك وصف «ليس كمثله شيء» (سورة الشورى ٤٢، الآية ١١). لكن علينا أيضاً أن نؤكد أن ابن عربي يتحدث هنا عن تشابه وتماثل لا عن تطابق؛ فالعالم والإنسان صور ومرايا لحقيقة واحدة. وأيا كانت الصورة فهي تعكس الأصل بحسب طبيعتها، وليست هي الأصل. وعلى ذلك فالإنسان ليس هو الله وإن جمع في ذاته بين الصورتين الإلهية والكونية.(٥٢) فالإنسان مماثل لله ومماثل للعالم، لكن هذه المماثلة لا تنفي التغاير بين الله والإنسان من جهة، وبين الله والعالم من جهة أخرى، فضلاً عن التغاير بين الإنسان والعالم. ومن الواجب علينا حين يوازي ابن عربي بين حقائق الألوهة وحقائق العالم أن نفهم أن «العالم» في هذه الموازاة يتضمن الإنسان. وعلينا أيضاً أن نلاحظ أن الإنسان الذي يوازيه ابن عربي بالعالم من جهة، وبحقائق الألوهة من جهة أخرى، هو الإنسان العارف الذي وصل إلى معرفة حقيقة نفسه. إنه الإنسان الكامل الذي يعد آدم المجلى الأول له، كما يعد الرسل والأنبياء والعارفون الوارثون تجليات مختلفة لحقيقته الروحية.

وهنا لا بد من التعرض للجانب المعرفي في مسألة التجليات الإلهية، التي هي علة ظهور أعيان الموجودات؛ لأنها هي بذاتها علة المعرفة التي يقذفها الله في قلب المؤمن بعد أن يجلي مرآة قلبه بالانصراف عن كل ما سوى الله وتوجيه الهمة إليه وحده. ولا يمكن لقلب العارف أن يمتلئ بالمعرفة الكاملة إلا بعد رحلته المعرفية التي ينفذ من خلالها من ظاهره / ظاهر الوجود إلى باطنه، الذي هو أيضاً باطن الوجود. هناك إذاً نمطان من التجلي الإلهي: التجلي الوجودي للظهور في أعيان صور الممكنات، والتي أكملها صورة «الإنسان»، والنمط الثاني هو التجلي الإلهي المعرفي على قلوب العباد. وشرط وقوع هذا التجلي أن ينهض العبد بواجبه في الرحيل القصدي خارج العالم والولوج إلى حضرة الحق؛ فيتجلى الله على قلبه، أو لنقل تنكشف له الحقيقة من باطنه فيصبح قادراً على «التأويل» - تأويل الكلام الوجودي - وصولاً لدلالته العميقة. والرحيل في معراج الصعود عبر مراتب الوجود أمر ضروري؛ لأن ظهور صور أعيان الموجودات يمثل حجباً كثيفة متراكمة تحجب الحقيقة، والتجلي الإلهي على قلب المؤمن لا يتم إلا بعد ارتفاع تلك الحجب عن صورة العارف. وفي هذا السياق يحتفي المتصوفة بالحديث القدسي: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن».(٥٣)

هكذا يبدأ التجلي المعرفي بمبادرة إنسانية في اتجاه معاكس لاتجاه التجلي الوجودي، بحيث يمكن القول إن التجلي الوجودي يبدأ أولاً في عالم «برزخ البرازخ» ليصل إلى

عالم الكون والاستحالة، في حين أن التجلي المعرفي يبدأ من عالم الكون والاستحالة مع بدايات معراج الصوفي في رحلته. وإذا كان التجلي الوجودي في أعيان الموجودات يجعل لها ظاهراً وباطناً، فقد يكون التجلي المعرفي على ظاهر الإنسان؛ فيدرك ظواهر أعيان الموجودات، وقد يكون تجلياً على باطن الإنسان – القلب – فيدرك علوماً من علوم الأسرار. وإذا كانت علوم معرفة الظواهر تحتمل الخطأ وتحتاج تأويلاً، فإن علوم الأسرار ليست كذلك؛ لأنها أشبه بـ«النصوص» التي لا إشكال فيها. وهذه العلوم هي التي تمكن العارف من القدرة على فهم حقيقة أعيان الموجودات، والنفاذ إلى أسرارها الباطنة. وتزداد العلوم التي تنكشف لقلب العارف مع رقيه في المعراج. وكلما رقي درجة زاد التجلي في باطنه بقدر ما ينقص الوعي بظاهره، حتى يصل إلى حالة الفناء، أو المشاهدة التامة، فيغمر التجلي باطن العارف وظاهره، أو بالأحرى لنقل تنتفي الثنائية التي مردها إلى عالم الكون والاستحالة. هذا الاستغراق إلى حد «الفناء» يمثل نوعاً من الموت «الاختياري» تنقشع فيه الحجب، ويصبح البصر بصيرة، وهي الحالة التي لا تحدث للإنسان العادي إلا بالموت، حين يصبح البصر حديداً، فيقال له: «لقد كنت في غفلة عن هذا فرفعنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» (ق ٥٠، الآية ٢٢).

إن حالة «الفناء» تلك ليست إلا يقظة من «الغفلة» التي يعيشها الإنسان العادي وتستغرقه. هي يقظة من الحياة في عالم الصور، التي هي أشبه بالصور التي تتراءى للنائم؛ فيظنها حقيقة ثم يستيقظ فيكتشف أنها كانت أوهاماً. وليس الوجود في نظر ابن عربي في حقيقته إلا خيالاً يماثل الصور التي تتراءى للنائم في أحلامه. والمراتب المختلفة والمتعددة للوجود من أولها إلى آخرها – وهو الوجود الإنساني – تخضع جميعها لهذا التصور. الصوفي وحده هو الذي يدرك تلك الحقيقة؛ «فإذا ترقى الإنسان في درج المعرفة علم أنه نائم في حال اليقظة المعهودة وأن الأمر الذي هو فيه رؤيا إيماناً وكشفاً. ولهذا ذكر الله أموراً واقعة في ظاهر الحس وقال «فاعتبروا» ، وقال: «إن في ذلك لعبرة»، أي جوزوا واعبروا مما ظهر لكم من ذلك إلى علم ما بطن منه.»(٥٤)

هكذا تمثل مراتب الوجود حجاباً على الحقيقة، كما تمثل الصورة في «الرؤيا» غطاء على المعنى، وتصبح رمزاً يحتاج إلى تأويل. يحتاج الوجود إلى تأويل معناه ودلالته بما هو صور وكلمات دالة على مدلول كامن خلف رمزيتها. وليس هذا التأويل لكلمات الله الوجودية أمراً متاحاً لكل البشر، بل هو هبة إلهية يختص بها من البشر من تحقق بحقيقته الكونية والإلهية معاً، أي بحقيقته من حيث كونه «كلمة» أيضاً. والعارف وإن عاد من حالة الفناء يظل في حالة «اليقظة»، أي لا يعود أبداً لحالة «النوم» التي يحياها

غير العارفين. وبذلك يظل الحق معه؛ فيراه في كل شيء مهما اختلفت التجليات وتعددت الصور، لأنه في كل مجلى يعرفه ولا ينكره.(٥٥)

٦- تأويل القرآن: كلام الله في الوجود

يتماثل تصور ابن عربي للنص الديني مع تصوراته الوجودية والمعرفية، فهو الوجود المتجلي من خلال اللغة. إنه «جوامع الكلم» – كما قال الرسول (صلى الله عليه وسلم)(٥٦) – التي توازي الوجود وترمز إلى حقائقه، كما توازي الإنسان وترمز إلى حقائقه. وإذا كان الإنسان هو البرزخ الجامع بين الحق والخلق، أو بين باطن الوجود وظاهره، كما سبقت الإشارة، فالقرآن يمثل «البرزخ» بين الحق والإنسان، وبهذا المعنى هو برزخ الكلمة الجامعة. يتأمل ابن عربي الآيات الأولى من سورة «الرحمن»، وكيف جمعت بين «تعليم القرآن» و «خلق الإنسان» ثم تعليمه «البيان» على هذا الترتيب: «فقوله: «الرحمن علم القرآن» نصب القرآن، ثم قال: «خلق الإنسان علمه البيان» ؛ فينزل عليه القرآن ليترجم منه بما علمه الحق من البيان، الذي لم يقبله إلا هذا الإنسان. فكان القرآن علم التمييز، فعلم أين محله الذي ينزل عليه من العالم؛ فنزل على قلب محمد – صلى الله عليه وسلم – نزل به الروح الأمين. ثم لا يزال ينزل على قلوب أمته إلى يوم القيامة، فنزوله في القلوب جديد لا يبلى، فهو الوحي الدائم. فللرسول – صلوات الله وسلامه عليه – الأولية في ذلك التبليغ إلى الأسماع من البشر. والابتداء من البشر؛ فصار القرآن برزخاً بين الحق والإنسان، وظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه؛ فإن الله جعل لكل موطن حكماً لا يكون لغيره. وظهر في القلب أحدي العين؛ فجسده الخيال وقسمه، فأخذه اللسان فصيره ذا حرف وصوت، وقيد به سمع الآذان وأبان أنه مترجم عن الله لا عن الرحمن لما فيه من الرحمة والقهر والسلطان... فالكلام لله بلا شك، والترجة للمتكلم به كان من كان؛ فلا يزال كلام الله من حين نزوله يتلى حروفاً وأصواتاً إلى أن يرفع من الصدور ويمحى من المصاحف، فلا يبقى مترجم يقبل نزول القرآن عليه، فلا يبقى الإنسان المخلوق على الصورة.»(٥٧)

في هذا النص يخوض ابن عربي في بحار من الفكر هائجة؛ فالقرآن ليس إلا ترجمة للبيان الذي علمه الرحمن للإنسان حين خلقه، ولم يقبله إلا الإنسان الكامل. من هنا نفهم كيف أن القرآن «علم تمييز»، فهو نزول على القلب ليترجم به الإنسان ما سبق من البيان الذي علمه من الرحمن. وليس تبليغ محمد للقرآن، الذي نزل به الروح الأمين على قلبه، إلا ترجمةإلى أسماع البشر. في هذه الترجمة يتحول القرآن عن حالة «الأحدية» في القلب

ويصبح حروفاً وأصواتاً؛ أي ينتقل من الأحدية إلى «الكثرة». وهنا تكمن الموازاة بين القرآن ومستوى الوجود الأول في «البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ». ولكن القرآن بالإضافة إلى ذلك يتجدد نزوله على قلوب العارفين، الذين يقومون بدورهم بإبلاغه للبشر. وهذا التجدد في النزول مرتبط بتجدد المعنى والدلالة؛ فالرسول في الواقع – حسب ابن عربي – له الأولية في التبليغ، والذي يواصله العلماء: أليس العلماء ورثة الأنبياء؟(٥٨) القرآن إذاً في هذا التصور مواز للوجود ومواز للإنسان في نفس الوقت؛ إذ هو «برزخ جامع» بينهما وبين الحقيقة الإلهية من حيث كليته، أي قبل أن يتحول في الأسماع إلى حروف وأصوات. فإذا تحول إلى حروف وأصوات، أي انتقل من حقيقته الباطنة وظهر، صار له – مثل العالم والإنسان – جانبان: «باطن» هو جمعيته من حيث النزول على قلب النبي وتجدد نزوله على قلوب العارفين، وجانب «ظاهر» من حيث تلاوته باللسان.

هذه التفرقة بين جانبي القرآن – الباطن والظاهر – تمكن ابن عربي من حل معضلة قدم القرآن وحدوثه. إن كلمات الله الوجودية لها – كما أشرنا – وجه إلى القدم ووجه إلى الحدوث. هي قديمة من حيث وجودها في العلم الإلهي، ومحدثة من حيث ظهورها في أعيان صور العالم. والقرآن بالمثل قديم من حيث جمعيته ووجوده الكلي في العلم الإلهي، ومحدث من حيث نزوله على قلوب العارفين وتلاوته باللسان: «له الحدوث والقدم؛ فله عموم الصفة، فإن له الإحاطة ولنا التقييد»(٥٩). فالقرآن كالوجود والإنسان، جامع للقدم والحدوث، والظاهر والباطن، فاجتمعت فيه كل الحقائق الإلهية والكونية. وإذا كان الوجود ينقسم إلى مستويات أربعة كلية – عالم البرزخ وعالم العقول الكلية (الأمر) وعالم الأرواح (الخلق) ثم عالم الكون والاستحالة – فمن الطبيعي أن يقوم البناء الدلالي للقرآن على نفس المستوى الرباعي. يتكون القرآن من «ظاهر» و«باطن» و«حد» و«مطلع»، وهي مراتب ومستويات دلالية تتماثل مع مراتب الوجود ومستوياته. هذا بالإضافة إلى أن لكل موجود من الموجودات ظاهراً وباطناً وحداً ومطلعاً. الظاهر هو ما ندركه بالحواس في خبرتنا اليومية، والباطن هو الروح التي تمسك الصورة الحسية وتحفظها. أما الحد فهو ما يميز الموجود عن غيره من الموجودات، والمطلع هو غاية الموجود ونهايته. للإنسان كذلك ظاهر هو صورته، وله باطن هو روحه المدبرة لصورته، وله حد يميزه عن الحيوان والنبات والجماد، وله مطلع هو غايته ونهايته. هذا التقسيم ينطبق أيضاً على مرتبة الألوهة؛ فلها ظاهر وباطن وحد ومطلع يعبر عنها بالأسماء الإلهية الجامعة، وهي «الأول والآخر والظاهر والباطن».

ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن وحد ومطلع، فالظاهر منه ما أعطتك صورته، والباطن ما أعطاك ما يمسك هذه الصورة، والحد ما يميزه عن غيره، والمطلع منه ما يعطيك الوصول إليه إذا كنت تكشف به. وكل ما لا تكشف به فما وصلت إلى مطلعه... لا فرق بين هذه الأمور الأربعة لكل شيء وبين الأسماء الإلهية الجامعة: الاسم الظاهر، وهو ما أعطاه الدليل، والاسم الباطن وهو ما أعطاه الشرع من العلم بالله، والأول بالوجود والآخر بالعلم»(٦٠).

ومن ~~المهم الإشارة هنا إلى أن هذه الجوانب التي تنتظم مراتب الوجود الكلية، كما~~ تتواجد في كل موجود على حدة، ليست جوانب منفصلة عن بعضها البعض، والأحرى القول أنها متداخلة تداخل تفاعل. فالظاهر يحيل إلى الباطن، وتأمل الباطن يكشف مستوى الحد، وتفاعل الثلاثة يفضي إلى الوصول إلى المطلع. تأمل عالم الكون والاستحالة مثلاً – العالم الظاهر – يحيل إلى عالم الخلق – العالم الباطن –، ومع رقي المعراج يصل العارف إلى عالم الأمر – عالم الحد – والذي يعد عالم الخلق بالنسبة له «ظاهراً». ثم يكون الرقي النهائي إلى عالم المطلع بالوصول إلى برزخ البرازخ الذي هو باطن عالم الأمر. هذا التداخل قائم بنفس الدرجة بين مستويات «الظاهر» و«الباطن» و«الحد» و«المطلع» في البنية الدلالية للقرآن. هذه الموازاة التي يقيمها ابن عربي بين القرآن والوجود موازاة أنطلوجية وجودية بقدر ما هي أيضاً معرفية؛ لأن أساس الوجود والقرآن معاً هو «العماء = النفس الإلهي»، الذي ظهرت فيه أعيان صور الموجودات، كما ظهرت فيه حروف اللغة التي تشكلت منها الكلمات الإلهية.

الوجود // اللغة // القرآن

من هذا المنطلق لا يصبح القرآن مجرد نص لغوي تاريخي تتحدد دلالته وفقاً لقواعد وأصول موضوعية في بنية اللغة العربية؛ فاللغة العربية ذاتها مجرد مظهر ومجلى للغة الإلهية. القرآن كلام الله، والوجود كلام الله كذلك. وليس المهم عند العارف فهم كلام الله من خلال ظاهر اللغة، بل الأهم هو الاستماع إلى المتكلم من خلال مجالي كلامه على مستوى الوجود والنص معاً: «اتل القرآن من حيث هو كلام الله تعالى، لا من حيث ما تدل عليه الآيات من الأخبار والأحكام؛ فإنه الران (= الصدأ)»(٦١). وهكذا يجب أن تكون تلاوة العارف للقرآن تلاوة إنصات لتلاوة المتكلم؛ فيكون استماع العارف للقرآن استماعاً بالإنصات لكلمات الوجود في «الآفاق» ولكلمات «النفس» من الداخل، حتى يتبين له الحق من الآيات في الوجود / الآفاق وفي النفس.

«ولا تظن يا بني أن تلاوة الحق عليك وعلى أبناء جنسك من هذا القرآن العزيز خاصة.

ليس هذا حظ الصوفي، بل الوجود بأسره (كتاب مسطور في رق منشور) تلاه عليك سبحانه وتعإلى لتعقل عنه إن كنت عالماً (وما يعقلها إلا العالمون). ولا تحجب عن ملاحظة المختصر الشريف من هذا المسطور، الذي هو عبارة عنك، فإن الحق تعإلى تارة يتلوه عليك من الكتاب الكبير الخارج، وتارة يتلوه عليك من نفسك. فاستمع وتأهب لخطاب مولاك إليك في أي مقام كنت، وتحفظ من الوقر والصمم؛ فالصمم آفة تمنعك من إدراك تلاوة الحق عليك من نفسك المختصرة، وهو الكتاب المعبر عنه بالفرقان؛ إذ الإنسان محل الجمع لما تفرق في العالم الكبير»(٦٢).

وهذا الربط بين كل من الوجود (الكتاب الكبير)، والإنسان (المختصر الشريف) من جهة، وبين «القرآن» من جهة أخرى، يجعل فهم النفس وفهم الوجود شرطين لفهم القرآن.

هكذا لا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النص الديني والنفاذ إلى مستوياته المتعددة التي لا يفهمها إلا الإنسان الكامل الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره. وبالوصول إلى مستوى «الفناء» في الحق يصل العارف إلى مستوى الدلالة الكلي. في هذا المستوى المعرفي تنحل كل الرموز والإشارات، التي تجسدها اللغة الإنسانية. ويصبح القرآن بالنسبة للعارف خالياً من الإلغاز أو الرمز، اللذين يحجبان الإنسان العادي عن مستويات الدلالة المختفية وراء مستوى الظاهر اللغوي العرفي. أليس القرآن «ذكراً»، أي تذكيراً للنبي – صلى الله عليه وسلم – بما سبقت له مشاهدته من الحقائق في معراجه، وفقاً لفهم ابن عربي؟ وهو كذلك أيضاً بالنسبة للعارف الذي سلك على درج خطى محمد في معراجه. وهكذا يصبح القرآن بالنسبة لكل من النبي والعارف خالياً من الإجمال والإلغاز والرموز والتورية، التي توجد في الشعر مثلاً:

«قال تعإلى: وما علمناه الشعر وما ينبغي له؛ فإن الشعر محل الإجمال والرموز والإلغاز والتورية، أي ما رمزنا له شيئاً ولا لغزناه، ولا خاطبناه بشيء ونحن نريد شيئاً آخر، ولا أجملنا له في الخطاب. إن هو إلا ذكر لما شاهده حين جذبناه وغيبناه عنه وأحضرناه بنا عندنا، فكنا سمعه وبصره. ثم رددنا إليكم لتهتدوا به في ظلمات الجهل والكون، فكنا لسانه الذي يخاطبكم به. ثم أنزلنا عليه مذكراً يذكره بما شاهد؛ فهو ذكر له وقرآن، أي جمع أشياء كان شاهدها عندنا، مبين ظاهر له لعلمه بأصل ما شاهده وعاينه في ذلك التقريب الأنزه الأقدس، الذي ناله من صلى الله عليه وسلم. ولنا منه من الحظ على قدر صفاء المحل والتهيؤ والتقوى»(٦٣).

خاتمة

يظل الفكر الصوفي جذّابا في عمقه، مثيراً في روحانيته المحلقة في الآفاق المعرفية المتعددة: فلسفية وفقهية، ولغوية وتاريخية، فضلاً عن ذلك الزخم الشعري في لغته وأسلوب أدائه من حيث هو خطاب. ويتميز خطاب ابن عربي بصفة خاصة بسمة تركيبية مذهلة، تجعل قراءته مرهقة بقدر ما هي ممتعة. ولعل متعتها نابعة من إرهاق مكابدة حل شفرتها، أو بالأحرى شفراتها، لأنه الإرهاق المثير للتحدي، والذي يحول فعل «القراءة» إلى فعل إبداعي حقيقي. كل ذلك رائع وجميل. لكن هل نجح منهج الستر والرمز في حماية «العرفان» من هجوم المتهجمين؟ وهل نجحت محاولات الفلاسفة في إخفاء براهينهم عن عقول العامة من حماية الفلسفة؟ المتأمل لحال واقعنا اليوم في العالم الاسلامي يجد الاجابة واضحة. اختنقت روحانية الدين تحت وطأة الاستخدام السياسي النفعي له من جانب الحكومات والمعارضين على السواء. وبالمثل ضاعت الفلسفة، وتم تجريم الفكر باسم «الحفاظ» على التراث وحماية المقدسات. إن حجب المعرفة عن العامة بدعوى حماية عقيدتهم من الفساد كانت المقولة التي أشاعها المتصوفة والفلاسفة، ولعلها المقولة الوحيدة التي اتفق فيها ابن رشد، صاحب «تهافت التهافت» مع عدوه اللدود الغزالي، صاحب «تهافت الفلاسفة». ولم يدرك الجميع أن المقولة تفترض تعارضاً بين المعرفة الحقة والدين، هذا رغم أن جميعهم يؤكد عدم وجود مثل ذلك التعارض. لكن الإصرار على ابعاد العامة عن المعارف الحقة، أو إخفائها عنهم، يكشف تهافت ادعاءاتهم، أو يكشف على الأقل تناقض مواقفهم. وتلك مواقف لا بد من مراجعتها مراجعة نقدية في عصر لا يعترف بالحدود ولا يقر التصنيفات. لتكن المعرفة كالماء والهواء، عبر تعليم ديمقراطي في مجتمعات تعترف بحق كل فرد في المعرفة، وبحقه في حرية الفكر والتعبير. إن العالم الاسلامي مهدد بالعودة إلى عصور الفوضى، ما لم يفتح نوافذ مجتمعاته مشرعة لكل مواطنيه - بصرف النظر عن العقيدة والعرق أو الجنس والثقافة - وما لم يفتح نوافذ الحوار الحر الخلاق مع المجتمعات الانسانية كافة.

المصادر:

١ - رواه كل من البخاري ومسلم في صحيحيهما: باب «الإيمان»، رقم ٣٧ في البخاري، وباب «الإيمان»، رقم ٥٧ في مسلم.

٢ - انظر: أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، القاهرة د. ت.، المجلد الرابع، ص: ٢٦٧.

٣ - انظر : «ديوان الحلاج» تحقيق: ماسينيون، باريس ١٩٥٥.

٤ – انظر : حي بن يقظان، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط٤، ص: ٩٠ – ٩٤.

٥ – يذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى إخراج الفكر الصوفي بصفة عامة – وفكر «محيي الدين بن عربي» بصفة خاصة – من حظيرة الاسلام. وقد بلغ الحماس ضد التصوف بهذا الباحث – في نشره لكتاب برهان الدين البقاعي «تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي» (تحقيق : عبد الرحمن الوكيل، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٢هـ/١٩٥٧م، المقدمة، ص: ١–١٦) إلى أن يضع له عنوانا من عنده يعلو على العنوان الأصلي للكتاب، هو «مصرع التصوف». وقد ذهب باحث معاصر آخر إلى اتهام «ابن عربي» بالقصد إلى التخريب العقائدي بنشر أفكار الباطنية – كالحلول ووحدة الوجود – في أقطار الدولة الاسلامية. انظر: عباس العزاوي: محيي الدين بن عربي وغلاة الصوفية، ضمن «الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي»، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٩هـ / ١٩٧٧م، ص : ١٣١ وما بعدها.

٦ – ناقشنا بالتفصيل الخلاف بين «المعتزلة» و«الأشاعرة» حول قضية «اللغة» عموما، ولغة الخطاب الإلهي على وجه الخصوص، في الفصل الأول من دراستنا «الاتجاه العقلي في التفسير» (المركز الثقافي العربي، بيروت ط٤ ١٩٩٨) بعنوان «المعرفة والدلالة اللغوية»، ص: ٤٣ – ٩٠، بما يغني عن اعادته هنا، فليراجع هذا الفصل من يشاء.

٧ – انظر: الفتوحات المكية (أربعة مجلدات)، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، وهي طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر ١٣٢٩هـ، المجلد الثاني، ص: ٨٦, ٢١٩ – ٢٢٠، والمجلد الثالث، ص: ٥٣٠.

٨ – ابن عربي: الفتوحات المكية، المجلد الأول، ص: ٦٤٥.

٩ – انظر الشرح التفصيلي الذي يقدمه ابن عربي لرحلة الصوفي الوجودية، ولمراتب المقامات والأحوال في بعديها العرفاني والوجودي، في الفتوحات المكية، المجلد الثاني، ص: ١٣٩ – ٣٧٥.

١٠ – انظر: مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٦، ص:

١١ – انظر للنفري: كتاب المواقف، تحقيق: آرثر جفري، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٤، ص: ٥١. ولابن عربي انظر: تنزّل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، تحقيق: طه عبد الباقي سرور، و«زكي عطية»، دار الفكر العربي، بيروت ط١ ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١، ص: ١١٦.

١٢ – الفتوحات، المجلد الاول، ص: ٢٧٩.

١٣ – ابن عربي: عنقاء مُغْرِب في خَتم الأولياء وشمس المغرب، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م، ص: ٢٠ – ٢١.

١٤ – تنزل الأملاك ، سبق ذكره، ص: ٣٦. وانظر ايضا: الفتوحات المكية، المجلد الاول، ص: ١٩٩ – ٢٠٠.

١٥ – انظر: كتاب الميم والواو والنون، ضمن «رسائل ابن العربي»، مجلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت. وهي طبعة مصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط١, ١٣٦٧هـ / ١٩٣٨م، ص:

---

٢ – ١٠. وانظر ايضا الفتوحات، المجلد الأول، ص: ١٦٩، والمجلد الثاني، ص: ٥٨١.

١٦ – انظر: الفتوحات، المجلد الاول، ص: ١٦٨.

١٧ – انظر: الطبري (محمد بن جرير) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١، المجلد الاول، ص: ٢٠٥ – ٢٢٤. وانظر كذلك السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين): الإتقان في علوم القرآن، جزءان في مجلد واحد، مطبعة الحلبي، القاهرة، ط٣ ١٣٧٠هـ / ١٩٧٧م، ص: ٨ – ١٢.

١٨ – انظر : ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة ، كتاب التحرير، مصر ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م، ص: ٤٢٨.

١٩ – يراجع في ذلك تفسير الطبري، سبق ذكره، للآية السابعة من سورة «آل عمران».

٢٠ – انظر : محمد كمال جعفر : من التراث الصوفي، سهل بن عبد الله التستري (جزءان)، الجزء الاول، ص: ٣٥٩.

٢١ – انظر : سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في ايران، ضمن كتاب «شخصيات قلقة في الاسلام»، ترجمة : عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٩، ص: ٣٧.

٢٢ – المقدمة، ص: ٤٢٩ – ٤٣٠.

٢٣ – الأول هو الوجود الذي لا تقييد فيه من أي نوع، هو وجود ذاته ومن ذاته حيث لا يعقل بتاتا تصور أي ثنائية أو كثرة في صعيد هذا الوجود. والثاني هو الوجود المطلق، ومعنى أنه مطلق أنه وجود غير مشروط بأي شرط؛ إذ الاطلاق ليس شرطا. والفارق بين مرتبة الوجود الثاني هذه وبين مرتبة الوجود الأول هو وجود صفة «الاطلاق» في الثاني دون الأول. انظر: عثمان يحيى: نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الاسلامي، ضمن كتاب «الكتاب التذكاري لمحيي الدين ابن عربي»، سبق ذكره، ص: ٢٣٨. وانظر ايضا: عبد الرزاق القاشاني: شرح فصوص الحكم، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ط٢ ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م، ص: ٤ – ٥.

٢٤ – الفتوحات المكية، سبق ذكره، المجلد الثاني، ص: ٣١٠, ٤٢٠.

٢٥ – التقسيم – أولا – بحسب المخارج، وثانيا بحسب «الجهر والهمس»، وثالثا بحسب «الاطباق وعدم الاطباق»، ورابعا بحسب «الصوامت والحركات».

٢٦ – انظر : الفتوحات المكية، المجلد الاول، ص: ٢٩١.

٢٧ – السابق نفسه، ص: ٦٧٥.

٢٨ – انظر: الفتوحات المكية، المجلد الثاني، ص: ٤٢٠, ٤٢٧.

٢٩ – انظر: الفتوحات، المجلد الثاني، ص: ٥٦٨، والمجلد الثالث، ص: ٢٩٦, ٤٢٠، وانظر ايضا: كتاب اصطلاح الصوفية، ضمن «رسائل ابن العربي»، سبق ذكره، ص: ١٢ – ١٤.

٣٠ – الفتوحات، المجلد الثاني، ص: ٤٣٠, ٤٣١, ٤٣٣.

٣١ – الفتوحات، المجلد الاول، ص: ١٢٥. ولابن عربي كتاب هام يشرح فيه تصوره الدائري للوجود شرحا تفصيليا شافيا. إنشاء الدوائر، تحقيق: نيبرج، ليدن، ١٣٣٩هـ.

٣٢ – انظر تصويرا دائرياً للمراتب والأسماء الإلهية والحروف المرتبطة بها، ولأسماء أرواح الأنبياء التي تسكن الأفلاك السبعة المتحركة في :

Titus Burckhardt, Mystical According to Ibn Arabi, trans. Bulent Rauf, Gloucestershire - England 1977, p. 32 - 33.

٣٣ – انظر : الفتوحات، المجلد الأول، ص: ٥٨، والثاني، ص: ٣٩٥, ٤٢١ – ٤٦٩.

٣٤ – الفتوحات ، المجلد الرابع، ص: ٦٥، وانظر ايضا ص: ١٠٤–١٠٥, ١٦٦–١٦٧، وكذلك المجلد الاول، ص: ١٦٨ – ١٦٩، والثالث، ص: ٢٨٣.

٣٥ – انظر في تحليل دلالة الشكل الكتابي لحرف النون: الفتوحات، المجلد الأول، ص: ٥٣.

٣٦ – الفتوحات، المجلد الثاني، ص: ٣٣١ – ٣٣٢.

٣٧ – الفتوحات، المجلد الأول، ص: ١٦٩.

٣٨ – السابق نفسه، ص: ١٠٢. وينسب ابن عربي هذا القول للشبلي.

٣٩ – السابق نفسه.

٤٠ – ناقشنا هذه القضية تفصيلا في الفصل المشار اليه سابقا (حاشية رقم٦) من كتابنا «الاتجاه العقلي في التفسير»، سبق ذكره.

٤١ – الفتوحات، المجلد الرابع، ص: ٤٠٢.

٤٢ – الفتوحات، نفس المجلد، ص : ٦٥.

٤٣ – يمكن الرجوع لهذه الموازاة في : الفتوحات المكية، المجلد الأول، ص: ١٢٠ – ١٢١، والثاني، ص: ٤٤٦ – ٤٤٧. وانظر ايضا: انشاء الدوائر، سبق ذكره، ص: ٢١ – ٣٢، وعقلة المستوفز، ص: ٣٢ – ٣٣، والتدبيرات الإلهية، ص: ١٠٨ – ١٠٩, ٢١٠ وما بعدها. والكتابان ضمن «انشاء الدوائر».

٤٤ – الفتوحات، المجلد الثالث، ص: ٣٤٣.

٤٥ – الفتوحات ، المجلد الثاني، ص: ٤٦٨.

٤٦ – الفتوحات، المجلد الثاني، ص: ١٢٤. وانظر ايضا: عقلة المستوفز، ص: ٤٥ – ٤٧، وعنقاء مغرب، ص: ٣٨. وقد سبق ذكرهما.

٤٧ – فصوص الحكم، تحقيق: ابو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٤٦، ص: ٤٩. وانظر ايضا: الفتوحات المكية، المجلد الاول، ص: ٤٣٩.

٤٨ – حديث ورد في صحيح البخاري، باب الاستئذان، رقم ١، وفي مسند ابن حنبل، المجلد الثاني، ارقام ٢٤٤, ٢٥١, ٣١٥, ٣٢٣...الخ. وانظر كيف ينطلق ابن عربي من هذا الحديث ليستنبط حقيقة الانسان

وتمثيله للصورة الالهية في : الفتوحات، المجلد الثاني، ص: ٤٦٨.

٤٩ – الفتوحات ، المجلد الثالث، ص: ٣٤٣.

٥٠ – عقلة المستوفز، ص: ٤٢.

٥١ – الفتوحات، المجلد الثالث، ص: ٣٩٠.

٥٢ – انظر: الفتوحات، المجلد الثالث، ص: ٣٤٣ – ٣٤٤، والثاني، ص: ٤٦٨.

٥٣ – عن القلب وموقعه من الملكات الانسانية، ودوره العرفاني انظر: الفتوحات، المجلد الاول، ص: ٩٠، والتدبيرات الألهية، ص: ١٣٣، وأخيرا مواقع النجوم ومطالعة أهلة الأسرار والنجوم، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م، ص: ١٣١.

٥٤ – الفتوحات، المجلد الثاني، ص: ٣٧٩.

٥٥ – انظر: الفتوحات، المجلد الثالث، ص: ٢٣٤ – ٢٣٥.

٥٦ – أورده البخاري في صحيحه، كتاب تعبير الرؤيا، رقم ١١، ومسلم في صحيحه ايضا، كتاب المساجد، ارقام ٥ – ٨.

٥٧ – الفتوحات، المجلد الثالث، ص: ١٠٨.

٥٨ – البخاري، باب العلم، رقم ١٠.

٥٩ – الفتوحات، المجلد الرابع، ص: ٤٠٢، وانظر ايضا ص: ٤٧٣.

٦٠ – السابق، ص: ٤١١.

٦١ – العبادلة، تحقيق: عبد القادر احمد عطا، مكتبة القاهرة ط١ ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م، ص: ١٤٦.

٦٢ – مواقع النجوم، سبق ذكره، ص: ٦٧ – ٧٨.

٦٣ – الفتوحات، المجلد الأول، ص: ٥١.